

## AZ INTERINDIVIDUALITÁS HELYE ORTEGA ONTOLÓGIÁJÁBAN

Azzal, hogy Ortega az életet olyan elsődleges, radikális valóságnak tekinti, amelynek alapjául — a fenomenológia módszertani alapelveit felhasználó ontológiájának keretei között — semmi sem szolgálhat, hanem ellenkezőleg, minden egyéb tárgyiasság benne jelenik meg, végeredményben egy olyan lételméleti kiindulópontot rögzít, melynek konzekvens analízise végső fokon egy meghatározott típusú<sup>1</sup> szolipszizmus lehetőségének alternatíváját sem zárhatja ki. Minden bizonnyal a szolipszizmus fenyegető árnya kényszeríti a spanyol filozófust arra, hogy hangsúlyozza: az, hogy az élet radikális valóság, nem azt jelenti, hogy ez az egyetlen, sőt még azt sem, hogy ez a legfőbb, kitüntetett valóság, hanem egészen egyszerűen csak azt, hogy ez a gyökere az összes többinek, benne jelenik meg minden egyéb.<sup>2</sup> A fenomenológiai szerkesztésmódból adódó szolipszizmus lehetősége tehát itt is felbukkan és jellemző, hogy munkássága utolsó korszakában a transzcendentális fenomenológia rendszerének kidolgozásán fáradozó Husserl lényegileg ugyanezzel a problémával küszködik. A *Kartézianus meditációkban* pl. az alábbiakat írja: „Kapcsoljunk most új meditációink menetéhez egy látszólag súlyos ellenvetést. Ez nem kisebb dolgot érint, mint a transzcendentális fenomenológiának azt az igényét, hogy transzcendentál-filozófia legyen, vagyis hogy az objektív világ transzcendentális problémáit egy, a transzcendentálisan redukált ego keretében mozgó konstitutív problematika és elmélet formájában legyen képes megoldani. Ha én, a meditáló „Én” a fenomenológiai *ἐποχή*-n keresztül abszolút transzcendentális ego-ra redukálom magam, nem váltam-e ekkor *solus ipse*-vé és nem maradok-e az, mialatt a fenomenológia égisze alatt konzekvens önelemzést végzek? Nem úgy jellemzhetnénk-e akkor ezt a fenomenológiát, amely az objektív lét problémáinak megoldási igényével s így már mint filozófia jelentkezett mint transzcendentális szolipszizmust?”<sup>3</sup> Az egybevetés azért szükséges, mert mind Ortega, mind pedig Husserl — akinek e műve a spanyol filozófus most kifejtendő gondolatmenetére több vonatkozásban ösztönzően hatott<sup>4</sup> — a szolipszizmus tendenciáinak elkerülésén fáradozik (még akkor is, ha a szolipszizmus típusa és az annak meghaladására irányuló erőfeszítések kiindulópontjukat és végkövetkeztetéseiket tekintve egyaránt radikálisan különböznek egymástól), és az, ami Husserlnél a *transzcendentál-fenomenológiai monadológia*, az interszubjektív transzcendentális szociali-

<sup>1</sup> Nem szükséges felhívni a figyelmet arra, hogy a szolipszizmusnak, mint egy meghatározott filozófiai gondolatsort lezáró elméleti végeredménynek több típusa különíthető el, így pl. egy Berkeley-féle szolipszizmus messzemenően különbözik azoktól a szolipszizmus felé mutató tendenciáktól, melyek Fichte vagy Husserl munkásságában találhatók.

<sup>2</sup> *El hombre y la gente*. Obras Completas (a továbbiakban: O. C.) VII. Madrid: 1969. 101. old.

<sup>3</sup> E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Husserliana, Band I. Haag: Martinus Nijhoff. 1950. 121. old.

<sup>4</sup> José Ortega y Gasset, Id. mű: 148. és 160-3. old.

tás<sup>5</sup> kérdésköréhez vezet, Ortégánál az *interindividualitás* problémájaként fogalmazzák meg.

Az *interindividualitás* jelenségének részletekbe menő elemzése, Ortega ontológiai rendszerében történő lokalizálása mindezekig viszonylag kevés teret kapott a szakirodalomban.<sup>6</sup> Ezt a feltűnő hiányosságot részben megmagyarázza az a tény, hogy az *interindividualitás* problematikájának fő forrása, az *Instituto de Humanidades*-ben 1949–50-ben tartott *El hombre y la gente* c. előadássorozata nyomtatásban először csak 1957-ben, a filozófus halála után jelent meg. Így csak ezután kerülhetett sor arra, hogy a kutatás Ortega ontológiájának néhány, addig homályban maradt területét viszonylag pontosan rekonstruálja. Ennek eredményeképpen derült fény az *interindividualitás* középponti helyére, arra, hogy *közvetítő közegként az egyéni élet és az első megközelítésben kollektív életként megnevezhető társadalmi lét között helyezkedik el*.

Az *interindividualitás* elemzésével kapcsolatban módszertani szempontból szükségesnek tartjuk annak kiemelését, hogy bármilyen radikálisan szakít is Ortega a *Kartéziánus meditációk* transzcendentális fenomenológiájának elméleti horizontjával — ami főként az empirikus tudat közvetlen valóságán kívül elhelyezkedő tárgyiaságok önmagában vett létét ideiglenesen atematikussá tevő fenomenológiai *ἐποχή* feloldásában fejeződik ki —, a *lét rendje a spanyol filozófus analízisében sem esik egybe a fenomenológiai leírás rendjével*. Tehát semmi esetre sem arról van szó, hogy az élet radikális valóságának egyik pólusát képező egyén<sup>7</sup> teremti a közvetlen létét meghaladó *interindividualitás* — ill. a kollektív élet — világát, hanem arról, hogy ezek a közvetlen léte számára első pillantásra transzcendens létterületek *hogyan tűnnek fel, hogyan jelennek meg az élet valóságában*. (Az élet közvetlen valóságát meghaladó, ám vele mégis kapcsolatban maradó — és végeredményben a társadalmi lét világába torkolló — valóságszféra megközelítésének, feldolgozásának ez a mégoly elvont szintje is egyértelműen mutatja, hogy milyen alapvető módszertani ellentét feszül Ortega elemzésének kiindulópontja és azon módszertani alapelvek között, melyeket Marx *A politikai gazdaságtan bírálatához* írott Bevezetésben fejtett ki.<sup>8</sup> Amíg uis. — továbbra is a módszertani és nem a tárgyi eltéréseknél maradva — a marx-i társadalomanalízis a legüresebb, legelvontabb kategóriális meghatározásokból indul ki, melyeket az elemzés során fokozatosan konkretizál, addig Ortega az *interindividualitás* — és ezzel áttételesen a társadalmi lét — elemzésénél végső vonatkoztatási ponttá az egyént vagy pontosabban az életet teszi és bármennyire *interindividualis* vagy szociális struktúrákkal foglalkozik is az elemzés a későbbiek során, a végső vonatkoztatási pont mindvégig az élet marad.)

Az életre vonatkoztatottság módszertani alapelve egyértelműen megmutatkozik a fenomenológiai elemzés ama tételében, hogy az objektív tárgyiaságoknak csupán elenyésző hányada van *ténylegesen* (actualmente) jelen az életben (*presencia*). Az élet-

<sup>5</sup> „A párizsi előadások”. Megjelent az *Edmund Husserl válogatott tanulmányai*. c. kötetben. Budapest: 1972. 270. old.

<sup>6</sup> Az Ortega filozófiáját katolikus oldalról elemző és értékelő szerzőknél (pl. S. Ramirez, *La filosofía de Ortega y Gasset*. Barcelona: 1958.) az *interindividualitás* kérdésköre gyakorlatilag nem szerepel. Kivételt képez M. Oromi műve: *Ortega y la filosofía, Seis glosas*. Madrid: 1953. 226. old. A laikus szerzők gyakrabban említik, de részletes elemzés tárgyává nem teszik, így pl. J. Marias, (*Acerca de Ortega*. Madrid: 1971) H. C. Raley (*Ortega y Gasset, filósofo de la unidad europea*. Madrid: 1977) és O. W. Holmes (*Human Reality and the Social World. Ortega's Philosophy of History*. University of Massachusetts Press, Amherst: 1975.)

<sup>7</sup> V. ö. ezzel kapcsolatban alaptételét: „Én én vagyok és a környezetem”. *Meditaciones del „Quijote”*. O. C. I. 319. old.

<sup>8</sup> MEM, XIII. 166–74. old.

ben felbukkanó tényleges jelenlét azonban nem zárja le mereven e tárgyiasságokat, mivel ezek közvetlenül nem jelenlevő, bár önmagukban létező más tárgyiasságokra utalnak. Ezt a *látens jelenlétet* nevezi Ortega — Husserl nyomán — *com-presenciá-*nak, mellyel nem a ténylegességet, hanem a *szokásszerűséget* (habitualidad) hozza összefüggésbe: „Mialatt ez a terem számunkra *sensu stricto* jelenlevő (presente), a rajta kívül levő egész világ látens módon van jelen (com-presente), ...és ez a látens jelenlét, amely ugyan nem nyilvánvaló, de amelyről a felhalmozott tapasztalat alapján tudjuk, hogy létezik, hogy *ott van*, még ha közvetlenül nem is látjuk és hogy számolnunk lehet és kell lehetséges jelenlétével (contar con) — ez egy olyan tudás, amely szokássá változott, melyet szokásszerűen (habitualizado) birtokolunk ... A jelenlevő (presente) ténylegességében (actualidad) adott számunkra; a látens módon jelenlevő (compresente) pedig szokásszerűségében (habitualidad).”<sup>9</sup>

A presencia-compresencia kettősségében az rejlik, hogy bizonyos tárgyiasságok közvetlenül jelen vannak számomra, mások viszont nincsenek, vagyis a tárgyak mindenkor jelen-létemtől függően artikulálódnak. Első megközelítésben azok a tárgyiasságok vannak jelen, melyek *itt* vannak és azok a nem-jelenlevők, melyek *nincsenek itt*. Bár az *itt* közvetlenül helyhatározó, helyviszonyok rögzítésére szolgál, a pusztá helyviszonyokon túlmutató jelentéstartalmak is rejlenek benne. Túl azon, hogy számomra-való itt — bizonyos rendkívül szűk határoktól eltekintve — mindenki más számára legalábbis *nem-itt*-ként fogalmazódik meg, *ez az itt* is változik, ha közben helyet változtatok. Az „*itt*” azonban árnyékként követ, mindig *számomra-való itt*, az *én itt*-em: „*Itt és én, én és itt* egy egész életre elválaszthatatlanok vagyunk.”<sup>10</sup> (Ezeket a mindig is a szubjektumra vonatkozó kifejezéseket Ortega okkasionális jelentésű szavaknak<sup>11</sup> nevezi, melyeknek nyelvfilozófája szemantikájában igen nagy szerepet tulajdonít.)

Az ebben a kérdésben szorosan Heidegger gondolatmenetét követő Ortega nemcsak a jelenre vonatkoztatva hozza összefüggésbe az *ént* az *itt*-tel, hanem nyelvtörténeti szempontból is alá akarja ezt támasztani — „az *itt* (aqui) demonstratív helyhatározó nyelviileg személyes névmásból ered”<sup>12</sup> — ami — legalábbis a kasztíliai *aqui* latin előzményeit tekintve — nem tűnik megalapozatlannak.<sup>13</sup>

Az, hogy a külső tárgyiasságok a mindig személyhez, szubjektumhoz kötött *itt*-hez viszonyulnak, azt a lehetőséget vonja maga után, hogy a külső világ meghatározott *perspektívában* rendeződjön el a szubjektum *itt*-je körül: „Azzal, hogy a világnak — a benne levő valamennyi dologgal együtt — az *innen*-ben (desde *aqui* kell léteznie számomra (*serme*), az automatikusan perspektívikussá rendeződik, azaz a világ dolgai *innen* vannak közel vagy távol, jobbra vagy balra, lenn vagy fenn.”<sup>14</sup> A perspektíva kifejezést — amely a spanyol gondolkodó fogalmi apparátusának fontos elemét alkotja és melynek felbukkanása 1914-re, a *Meditaciones del Quijote* megjelenésének évére datálható<sup>15</sup> — Ortega egészen általános filozófiai értelemben használja. Először is perspektíva-fogalma nem hozható összefüggésbe a geometriai térrel, mivel lényegileg nem dezantropomorfizált, tiszta térvizonyok leírására szolgál, hanem éppenséggel egy olyan térfogalom megalapozását célozza, melynek közép-

<sup>9</sup> *El hombre y la gente*. Id. kiad: 119. old.

<sup>10</sup> Uo. 126. old.

<sup>11</sup> Uo. 245. old.

<sup>12</sup> Uo. 126. old.

<sup>13</sup> J. Corominas, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: 1976. 58. old.

<sup>14</sup> *El hombre y la gente*. Id. kiad: 126. old.

<sup>15</sup> A kategória részletesebb elemzését végzi el J. Marias, *Circunstancia y vocación*. II. Madrid: 1973. 163-8. old.

pontjában a konkrét, esetleges, szubjektív lételemeket is tartalmazó, ennél fogva a perspektíva szempontjából kicserélhetetlen individuum áll. Ha a fenomenológiai téranalízis felől próbáljuk meghatározni a perspektíva fogalmát, azt mondhatjuk, hogy a perspektíva kitüntetetten a szemléleti tér (Anschauungsraum) sajátja, ami természetesen nem zárja ki azt, hogy ez — a hegeli aufheben értelmében — ne tartalmazza az akcióteret (Aktionsraum), sőt a hangolt tér (der gestimmte Raum) bizonyos strukturális jellegzetességeit.<sup>16</sup> (E tér típusokat nem szabad mereven elkülöníteni egymástól, mivel ezek a valóságos szubjektum térvizsionainak egyes oldalait, struktúra-mozzanatait jelentik csupán; így pl. a szemléleti tér nem maradhat meg a tiszta vizualitás privilégiumának, hanem fokozatosan telítődhet lehetséges cselekvésekre vonatkozó utalásokkal.) Ortega perspektíva-felfogása — melynek kimerítő kategoriális elemzésére jelen összefüggésben nem térünk ki — elsősorban a szemléleti tér jegyeit viseli magán, ám ezen túlmenően a hangolt tér sajátosságai is megmutatkoznak benne, ami főleg abban fejeződik ki, hogy a perspektíva teljes egészében nem dimenzionált, nem dimenzionálható struktúra: „A 'közeli' és a 'távoli' hirtelen megjelenése horizontunkon nem jelentéktelen dolog. Azért nem, mert távolságokat jelentenek — tehát felbukkan a közeli és a távoli és lehet, hogy gyűlölöm azt, aki közel van és a távoli az a nő, akibe éppen szerelmes vagyok. Ezenfelül ez a distancia, ami a távolság, nem geometriai és nem is fizikai; olyan távolság, melyet ha meg akarok tenni, még nekem is sok időbe és erőfeszítésbe kerül, hát még az őseimnek.”<sup>17</sup>

Az interindividualitás jelenségének feltárására irányuló fenomenológiai leírás következő lépése annak megválaszolása, hogy milyen létezők tűnnek fel a szubjektum perspektívikusan artikulált világában és hogy e létezőkkel kialakított kapcsolatrendszer mely pontján tűnik fel az, amit interindividualitásnak nevezhetünk. A létezők tagolását illetően Ortega a hagyományos — Arisztotelészre visszanyúló — felosztást alkalmazza, mely szerint az életben ásványok, növények, állatok és emberek vannak jelen.<sup>18</sup> Az ásvánnyal és a növényt kapcsolatos emberi viselkedés egyoldalú, mivel sem az ásvány, sem pedig a növény részéről nem érkezik aktív válaszütem a cselekedetemre, mindkettő a tőlem kiinduló cselekvés passzív lenyomatának foglalata csupán. Az állat esetében — Ortega itt természetesen a törzsfajlódás magasabb fokain elhelyezkedő fajokra gondol — már módosul a helyzet, mivel az már valamilyen módon reagál a cselekvéseimre, a tőlem kiinduló akciót tehát reakció követi. Az akció-reakció viszony — túl azon, hogy az állat a tőlem kiinduló cselekvésre reagál — kölcsönhatássá kölcsönösséggé (mutualidad) fejlődhet, ami azt jelenti, hogy az aktív, kibocsátó központ belőlem kiinduló kizárólagossága megszűnik és az állat is önállóan reagálhat, sőt ez a reagálás számomra kiszámíthatatlan, előre láthatatlan is lehet. A kölcsönösség viszonykategóriája tehát reciprocitássá változik. A kérdés most az, hogy nevezhető-e ez a viszony interindividualális kapcsolatnak. Ortega válasza nemleges: „Ez a mód azonban — ahogyan a tapasztalat nyilvánvalóvá tette ezt számomra — nagyon korlátozott. Végül is cselekedeteim igen leszűkített tartományára válaszol (co-rresponde) csak az állat és arra is csak saját cselekedeteinek úgyszintén csekély tartományával... Az állatot betaníthatom vagy idomíthatom és ekkor

<sup>16</sup> E. Ströker, *Philosophische Untersuchungen zum Raum*. Frankfurt: 1965. 105-23. o. A 28. oldalon pedig az alábbiakat írja: „A hangolt tér nem azért perspektívikus, mert a perspektíva e tér strukturális tulajdonsága, hanem inkább a hangolt térben azért létezik a dolgok perspektívikus elrendeződésén keresztül életrehívott kifejezési élmény, mert az élmény-szubjektum e térben — jöllehet legeredetibb világrairányuló-magatartásában és éppenséggel minden tisztán tárgyi irányulás előtt ebben élve — mégsem úgy él, hogy ezen utóbbi tárgyi irányulás ne lenne meg benne, a tárgyi térszemléletet már eleve a 'háta mögött' tudja.”

<sup>17</sup> *El hombre y la gente*. Id. kiad: 126. old.

<sup>18</sup> Uo. 74. old.

az az illúzióm támadhat, hogy több cselekedetemre és mozdulatomra válaszol, de nyomban rájövök, hogy az idomítás nem belőle magából, az állat spontán centrumából ad választ, hanem pusztán mechanizmussá változik... Ellenkezőleg, acélból, hogy jobban együtt-léteznek (co-existir) az állattal, az egyetlen dolog, amit tehetek az, hogy saját életem le redukálom, elementarizálom, amíg szinte egy másik állattá butulok, ahogyan azokkal az öregemberekkel szokott történni, akik hosszú éveken át egyedül élnek egy kutyával, kizárólag vele foglalkoznak, csakis az kíséri őket, úgyhogy a végén szinte fiziognómiailag hasonlítanak a kutyájukra.”<sup>19</sup> A reciprocitás jelenségének kitüntetett szerepe ugyanakkor utal arra, hogy Ortega ezt tekinti a társadalmi viszony tény ősfarmájának — ”... a reciprocitás az első tény, melyet társadalmi minősíthetünk — De egy cselekvés kölcsönössége, az interakció csak azért lehetséges, mert a másik bizonyos általános jellegzetességeket illetően olyan, mint én”<sup>20</sup> —, azonban — miként az idézetből is kitűnik — nem az ember-állat, hanem az ember-ember relációjában. Egyedül az ember képes nemcsak válaszolni (responder) hanem viszont-válaszolni (cor-responder) is: „Annak a létezőnek, melyet másik embernek nevezek, kitüntetett és elsődleges attribútuma az, hogy válaszol... Ugyanakkor ne feledkezzünk meg arról a másik oldalról sem, amely a Másik válaszolását lehetővé teszi. Ez a képesség ugyanis előzetesen feltételezi, hogy ő is ’emberi élet’ csakúgy mint én; következésképpen egy saját élet, nem az enyém, saját én-nel, saját exkluzív világgal, amely nem az enyém, amely kívül van, amely transzcendens az én életemhez képest. Ebből az adódik, hogy a számomra válaszolni — viszont válaszolni és velem együttélni — képes létezők egyedüli osztálya, tehát azok, akiktől azt lehetne remélni, hogy lehetővé teszik azt, hogy meghaladjam magányomat és hogy kommunikáljak velük, vagyis a többi ember, radikális magányában mégis inkommunikáns velem, és pedig pontosan azért, mert többi ember (otros hombres), más életek, mint az enyém. Közöttünk csak egy relatív, közvetett és mindig problematikus kommunikáció létezik.”<sup>21</sup> Ortega gondolata arra az ellentmondásos kettős összefüggésre világít rá, hogy egyfelől azért képes egyedül az ember válaszolni, mert bensője, intimitás van, másfelől viszont maga az intimitás jelensége mutat rá arra, hogy a válasz az egyén számára csak utalásszerű, részleges lehet, hiszen egy másik, számunkra hozzáférhetetlen intimitásból indul ki: ”... a meglepő, különös és végképp titokzatos az, hogy jóllehet csak egy alak és néhány testmozdulat van számunkra jelen, mégis ebben és ezen keresztül valami lényegileg láthatatlant látunk, valamit, ami tiszta intimitás, amit mindenki csak önmagáról ismer közvetlenül; gondolkodását, érzéseit, akarátát, műveleteit, melyek önmagukban mások számára nem lehetnek jelenlevők; melyek nem-külsők és közvetlenül nem is exteriorizálhatók, mivel nem térben helyezkednek el és még érzéki minőségeik sincsenek, ezért ez — a világ egész külsőlegességével szemben — tiszta intimitás.”<sup>22</sup>

Az intimitás kategóriájának bevezetésével — közelebből annak az idézetben fellelhető fogalmi artikulálásával — Ortega elutasítja egy esetleges behaviorista értelmezés lehetőségét, hiszen felfogása szerint az intimitás a szubjektum nem exteriorizálható — viszont éppen a jelenlevőség hiányából következően feltétlenül létszerű — zónája. (Bár a spanyol filozófus az „intimitás” szót illetően nem bocsátkozik etimológiai fejtegetésekbe, az, hogy a terminust egy alkalommal *inti-midad*-nak írja<sup>23</sup> — ezzel

<sup>19</sup> Uo. 135-6. old.

<sup>20</sup> Uo. 148. old.

<sup>21</sup> Uo. 174-5. old.

<sup>22</sup> Uo. 138. old.

<sup>23</sup> Uo.

utalva arra, hogy a *midad* esetleg a *mitad* szóval állhat összefüggésben, miáltal az intimidad a „belső-fél” szóösszetételének felelhetne meg — etimológiai szempontból egyértelműen nem megalapozható.<sup>24</sup>) Az intimitás e minőségéből kerül új megvilágításba a *compresencia* kategóriája, mivel az intimitás *látens jelenlétként* is értelmezhető: „Ez a benső, ez az intimitás sohasem jelenlevő (presente), csak látens módon (compresente), mint az almának az a fele, melyet nem látunk. Itt nyílik lehetőség a látens jelenlét (com-presencia) fogalmának alkalmazására, amely nélkül — mint már mondtam — nem tudnánk megvilágítani, hogy a világ és benne minden hogyan létezik számunkra. A látens jelenlét funkciója ebben az esetben bizonyára a legmeglepőbb. Mert amott az alma minden időpillanatban rejtett oldala más alkalmakkor jelenvalóvá vált, azonban az az intimitás, amely a másik ember, sohasem vált és nem is válhat jelenlevővé.”<sup>25</sup> Éppen az intimitás az a pont, ahol Husserl és Ortega gondolatmenete alapvetően eltér egymástól. Az, hogy vizuális mezőben egy olyan idegen létező tűnik fel, aki hozzám hasonló testből ad választ, Husserlt a párképzés<sup>26</sup> (Paarung, vagy Ortega kifejezését használva, az analógikus transzpozíció) módszerének bevezetésére ösztönzi, melynek értelmében abból, hogy az én testemben egy *ego* létezik, analógiás úton feltételezhető, hogy a másik, hozzám hasonló testben egy *másik én*, egy *alter ego* rejtőzik. Ortega Husserl-értelmezését követve azt mondhatjuk, hogy a két test közötti különbség csak térbeli, ha tehát A test arra a helyre érkezik, ahol B test volt, az A test B-vé változik.<sup>27</sup> (Más kérdés, hogy az eredeti Husserl-szöveg megengedi-e ezt az értelmezést, vagy pontosabban: annak érteleme egésze azonos-e ennek ortegai értelmezésével.) A husserli analógiás transzpozícióval szemben Ortega arra a következtetésre jut, hogy a test nem pusztán a fizikai tér valósága, hanem olyan valami, ami személyes létemmel, intimitással, legszorosabb mértékig összefügg és annak ellenére, hogy a fizikai térben létezik, mégis *belső test*-(intra-cuerpo)<sup>28</sup>, amely így az intimitás fontos *kifejezési mezőjét* (campo expresivo)<sup>29</sup> alkotja. Azok a konkrét eljárások, melyek segítségével a kifejezési mezőből valamilyen módon vissza tudunk következtetni az intimitásra, túl-mutatnak e tanulmány keretein, Ortega hermeneutikájához tartoznak.

Az egzisztencia — amely felfogása szerint nem a statikus, tárgyi létezőt jelenti, hanem a dinamikus emberi valóság speciális létmódjának megjelölésére szolgál — tehát nem izolált, létszerű szolipszizmus, hanem ebben az összefüggésben eleve *koegzisztencia* (coexistencia), mégpedig mindig legalább két (vagy több) intimitás koegzisztenciája.<sup>30</sup> Ha az egyszerűség kedvéért csak egy két-tényezős viszonyt tételezünk fel, e viszony — saját egzisztenciámmal szembenálló — másik pólusát a *Másik* (Otro) képezi: „Ténylegesen abban a környezetben, melyet horizontom átfog, megjelenik a Másik. A 'másik' a másik ember. Érzéki jelenvalósággal csak teste van előttem, egy test, amely azzal mutatja ki különös formáját, hogy mozog, hogy dolgokat igazgat a szemem láttára”.<sup>31</sup> Az interindividualitás ortegai elemzésében a Másik sajátosan kettős funkciót tölt be. Egyrészt; bár szigorúan individualizált, egyedi létezőt jelent, az analízisnek ezen a szintjén a Másik még a meghatározatlan, elvont, generikus egyént reprezentálja, akinek funkciója az algebra betűihez hasonlít: „Ez egyelőre csak egy igen elvont valóság számomra, aki 'képes válaszolni

<sup>24</sup> J. Corominas, Id. mű: 237. old.

<sup>25</sup> *El hombre y la gente*. Id. kiad: 139. old.

<sup>26</sup> E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Id. kiad: 141-3. old.

<sup>27</sup> *El hombre y la gente*. Id. kiad: 162-3. old.

<sup>28</sup> Uo. 164. old.

<sup>29</sup> Uo. 139. old.

<sup>30</sup> Uo. 138. old.

<sup>31</sup> Uo. 137-8. old.

a ráirányuló aktusaimra'. Ez az elvont ember.<sup>32</sup> Generikus minőségében a Másik olyan létező, aki képes ugyan válaszolni — hiszen éppen a válaszolás képességéből következően nyerte el a Másik létstátuszát — e válaszoló-képesség ellenére azonban teljes egészében soha nem megragadható, számomra lényegileg idegen, hozzáférhetetlen létező, *távollevő jelenlét* : „Innen van az a példátlan jelentőség, mellyel az emberi életben — ami mindig az enyém — a Másik Ember távollevő jelenléte (presencia compresente) rendelkezik. Mert nem abban a felszínes értelemben másik, ahogyan egy kő, amit látok és megérintek, más dolog mint én, és hogy ez más dolog mint a fa, stb., hanem abban, hogy megjelenik számomra a másik Ember, az jelenik meg, ami egész életem, egész univerzumom számára másik, vagyis a radikálisan másik, az elérhetetlen, az áthatolhatatlan és amely mégis létezik (existe), úgy létezik, mint a kő, melyet látok, és megérintek...nem azt mondom, hogy a másik Emberrel hozzáférhetővé lesz *nekem* a hozzáférhetetlen; ellenkezőleg, azt mondom, hogy benne fedezem fel a hozzáférhetetlent *mint* olyat, a hozzáférhetetlent a maga hozzáférhetetlenségében.”<sup>33</sup> Másrészt a másik — minden áthatolhatatlansága ellenére — kezdeti meghatározatlan egyediségéből fokozatosan konkretizálható, mozgásba hozható létező, akinek elvont egyediségébe — az algebra betűihez hasonlóan, — eleven életek helyettesíthetők be. A mozgásba hozott, velem kapcsolatba lépett Másik aktusának legfontosabb kategoriális következménye az a konkrét viszonymeghatározás, melyet Ortega a *mi* (nosotros) személyes névmással jelöl: „A *mi* a társadalmi viszony vagy szocialitás elsődleges formája. Nem fontos, hogy mi a tartalma — egy csók vagy egy ütés. *Egy mást* (nos) csókoljuk meg és *egy mást* ütjük. Az *egy mást* a fontos itt. Ebben már nem élek, hanem együtt-élek (con-vivo). A *mi*-valóságot, vagy *mi*-séget (nostridad) egy gyakoribb szóval érintkezésnek, kapcsolatnak (trato) nevezhetjük. A *mi*-t jelentő érintkezésben — ha gyakori, folyamatos — körvonalazódik számomra a Másik. Az akárki, az absztrakt hasonló, a meghatározatlan emberi egyén a progresszív meghatározódás fokain megy keresztül...”<sup>34</sup> A *Mi* természetesen nemcsak kettős, hanem többes számban is érthető — mint ahogy a Másik sem egyes számot jelent csupán — és ez utal arra, hogy az élet *együtt-élés* (con-vivir). Annak az interindividuális együttélésnek, amit *mi-ség*nek (nostridad, nostrismo) <sup>35</sup>nevezünk, Ortega szerint két válfaja különböztethető meg, az *inkluzív* és az *exkluzív pluralitás*. Az inkluzív pluralitás jelenik meg pl. a portugál és a francia nyelvben, ahol a „mi” ekvivalenseként egyszerűen a *nos* ill. a *nous* használandó. A spanyol ezzel szemben az ún. exkluzív pluralitás példájának tekinthető, ahol a *mi* megfelelője, a *nosotros* (tpk. nos-otros), túl azon, hogy inkluzíve magába foglal két vagy több egyént, közösséget stb. (nos), nyelvileg egyszersmind ki is zárja (otros) az oda nem tartozókat, akik az őket (Ellos) alkotják.<sup>36</sup> Tekintettel azonban arra, hogy ez elsősorban csak a spanyolra vonatkozik, az exkluzív pluralitás általános érvényességre nem tarthat igényt.

A még egészen általános Másik (Otro) és az exkluzív pluralitást sugalló *Mi* (Nos-otros) lebontásának, konkretizálásának következő lépcsőfokát a *Te* (Tu) felbukkanása jelenti, az elvonatkoztatásban rögzített, generikus egyén fokozatosan egyeddé válik. Mivel az elvont Másik aktusaimra elvileg igen sok módon reagálhat, a személyes élet horizontján kezdetben lehetőség-repertóriumként jelenik meg. A válaszok, reakciók során azonban e lehetőségek köre fokozatosan szűkül, a Másik egyre inkább

<sup>32</sup> Uo. 150. old.

<sup>33</sup> Uo. 160. old.

<sup>34</sup> Uo. 179. old.

<sup>35</sup> Uo. 152. old.

<sup>36</sup> Uo. 153. old.

konkretizálódik, meghatározott alakot ölt: „... a Másik, — mindeztideig a meghatározatlan ember, akiről csak azt tudom, hogy teste alapján 'használnak' nevezem, tehát valaki, aki képes nekem válaszolni és akinek tudatos válaszával számolnom kell — annak megfelelően, hogy milyen módon bánok vele, (jól vagy rosszul), fokozatosan meghatározódik és megkülönböztetem a többi másiktól (Otro), akiket kevésbé ismerem. A kapcsolat e nagyobb intenzitása *közeledést* (proximidad) implikál. Amikor a kölcsönös kapcsolat és megismerés közeledése egy erős dózist ér el, *intimitásról* beszélünk. A másik közelivé, összetéveszthetatlenné válik. Nem a többiektől megkülönböztethetetlen, akármelyik másik, hanem a Másik, amennyiben egyedi. Ekkor a másik Te lesz számomra.”<sup>37</sup> A válaszok, reakciók köre azonban nem zárható le pusztán azzal, hogy e reagálássémákat külsőlegesen egy konkrét egyénhez, egy te-hez kapcsoljuk. Ez a kapcsolat önmagában még nem merítené ki a konkrét Te fogalmát, hanem legfeljebb egy *generikus Te*-hez — vagy a másik oldalról megközelítve — egy *konkrét Másik*-hoz vezetne. A Te jelentősége Ortega számára éppen abban áll, hogy az egy meghatározott személyhez köthető válasz-sémákon keresztül valamelyes — részleges — bepillantást nyerhetünk abba az intimitásba, amely e reakciók kiindulópontja, forrása. A Te fogalmában éppen az rejlik, hogy *jelenválósít* (presenciar), jelenvalóvá teszi (legalábbis részben) a belsőt: „... *gyakorlatilag* ténylegesen látjuk, jelenvalóvá tesszük (presenciar) a Másik életét azon a reciprocitáson belül, amely a *Mi* valóságát adja. Látom, hogy megszakítás nélkül hogyan folyik az élete élmények folytonos folyamában (amely csak az alvás idején szakad meg és gyakran még akkor is csak részlegesen, mert mialatt az ember alszik, gyakran tovább él az élet e különös, titokzatos formájában, az álomban.) ... látom az illető életélményeinek (vivencia) áramló sorát úgy, ahogyan létrejönnek benne: érzékeléseit, gondolatait, érzéseit, akarásait. A legkevésbé sem mondom azt — és ezt jól értsük meg —, hogy integráns módon egész életét látom, hanem hogy területeket látok belőle. Emellett azonban a másokban mindig maradnak olyan sötét, homályos, rejtett zónák, létének olyan mélyedései és kanyarulatai, melyeken nem tudok áthatolni. Azonban ... állandóan előttem van a Te cselekvésének, szenvedésének, létének karakterének figurája.”<sup>38</sup> Végeredményben ez a sajátosság az, ami a *konkrét Másikat konkrét Te*-vé teszi. Azonban a konkrét Te-ből sem egy létezik és ezea, összességének megjelölésére Ortega nem a *Ti*, hanem a *Te-k* (Tus)<sup>39</sup> szót használja így kísérve meg azt, hogy elkerülje az előbbi terminus generikus pluralitást sugalló veszélyét és hogy megőrizze a *Te-k*-ben kifejeződő konkrét pluralitást.

A konkrét Te megjelenésével csaknem teljessé válik az interindividuílis reakciók világáról adható fenomenológiai körkép. A szisztematikus elrendezésben nagy segítséget jelent a *perspektíva* korábban már érintett kategóriája „... azt találok, hogy az emberi Világ emberek horizontjaként jelenik meg, melynek a hozzám legközelebb eső köre Tek-vel, azaz számomra egyedüli egyénekkel van tele. Túl ezeken kör alakú zónák találhatók, melyeket olyan emberek töltenek ki, akiket kevésbé ismerem, egészen emberi környezetem látóhatáráig, ahol a számomra közömbös, felcserélhető egyének találhatók. Tehát az emberi világ kisebb vagy nagyobb intimitás, kisebb vagy nagyobb individualitás vagy egység perspektívájaként, vagyis összességében közeli vagy távoli emberiség perspektívájaként tárul fel előttem.”<sup>40</sup> Hátra van még azonban annak a kérdésnek a megválaszolása, hogy az interindividuílis kapcsolatok panorámája hol, miben jelenik meg. Az interindividualitás ortegai

<sup>37</sup> Uo. 152-3. old.

<sup>38</sup> Uo. 186. old.

<sup>39</sup> Uo. 180. old.

<sup>40</sup> Uo.



elemzése itt zárul le, amennyiben az analízis olyan önmagába visszatérő kört ír le, melynek kezdő- és végpontjában egyaránt az egyén áll. Bár formálisan természetesen ugyanarról az egyénről van szó, mégis *ugyanaz* az egyén — mivel Ortega lételméletének különböző pontjain bukkan elő — a megjelenés mindenkor szituációjának megfelelően másképpen artikulálódik. Azt mondhatjuk, hogy az interindividuais elemzés kiindulópontját képező egyén *elsődlegesen adott* (ami természetesen nem azonosítható az abszolút értelemben vett ontológiai elsődlegességgel, mivel bármennyire elsődlegesen adott is ez az egész elemzést hordozó egyén, létszerűen — és ezt Ortega is minden további nélkül belátja — mégis egy rendkívül összetett társadalmi előfeltétel-rendszerre épül), az elemzés végpontját jelentő egyén, az *én* a *megjelenés rendjét* tekintve mondható végsőnek. Ez a megjelenés rendjét tekintve végső én a többiekkel, a sok te-vel való kapcsolatok, összeütközések stb. során csiszolódik az illető egyénnek önmaga számára is megragadhatóvá váló *én*-né: „... a konkrét és egyedüli én, amit valamennyiünk érez, nem olyasvalami, amit azonnal birtoklunk és ismerünk, hanem éppen úgy jelenik meg, mint bármilyen más dolog, azaz lépésről lépésre, tapasztalatok olyan sorának köszönhetően, melynek megvan a maga megállapított rendje, így pl. ... megvizsgálhatjuk, hogy csak azután és annak köszönhetően vagyunk *én*-ek, hogy előzőleg megismertük a te-k-et (tus), a mi te-k-jeinket, mégpedig a velünk való összeütközések során, abban a harcban, melyet társadalmi viszonyunk nevezhetünk.”<sup>41</sup> Az ebben az értelemben vett *ego* tehát csak az elemzés legvégén jelenik meg és ez ismét csak egy olyan pontot világít meg, ahol Ortega és Husserl analízise élesen elkülönül. Amíg uis. Husserl elemzésében a te legvégső fokon a transzcendentális ego konstitúciójának termékeként adódó *alter ego*<sup>42</sup> — „az, amit én mint *Másikat* egyöntetűen kijelölök és eközben nem önkényesen, hanem szükségszerűen egy megismerendő valóságot adok meg, ez a transzcendentális beállítódásban *eo ipso* a létező *Másik*, az *alter ego*, azonban éppen az én *ego*-m tapasztalati intencionalitásán belül kijelölve. ... Magamban tapasztalom, ismerem meg a *Másikat*, bennem konstituálódik — apprezentatív tükrözötten és nem eredetiként...”<sup>43</sup> —, addig Ortégánál a sorrend éppen fordított, amennyiben az *ego* (természetesen a megjelenés sorrendjében vett *ego*) nem egyéb, mint *alter tu*.<sup>44</sup> Ez a különbség pedig arra a távolabbi összefüggésre vezethető vissza, hogy Ortega elemzésének szubjektuma nem a fenomenológiai redukciók eredményeképpen előálló transzcendentális *ego*, hanem a létszerűen közvetlenül adott konkrét *én*. Bár minden egyes ember megnevezheti magát *én*-ként, ez az én minden esetben eltérő, maximálisan konkrét, egyedi valóságot jelent és ebben az értelemben az „én” is okkasionális fogalomnak tekinthető.

Ha ismét végigtekintünk az interindividualitás területén, összeggzésképpen azt mondhatjuk, hogy e szféra kitüntetett sajátossága a — természetesen nem husserli értelemben vett — egológiai struktúra fennállásában fejeződik ki. Az interindividualitás terepét zömmel olyan cselekvésformák alkotják, melyek valamilyen módon kapcsolatba hozhatók az *én*-nel, melyek forrása az intimitás. Az, hogy az interindividualitás aktusai egy (vagy több) teremtő szubjektumból erednek, azt jelenti, hogy *értelemmel* rendelkeznek, nem irracionális természetűek, etikai szempontból pedig a felelősség jegyét is magukon viselik. Helyesen állapítja meg ezzel kapcsolatban H. C. Raley, hogy az interindividualitás minőség-meghatározó, amennyiben itt emelkedik legmagasabbra az emberi élet értéke.<sup>45</sup> Az egyén-interindividualitás-tár-

<sup>41</sup> Uo. 194. old.

<sup>42</sup> „A párizsi előadások.” Id. kiad: 270. old.

<sup>43</sup> E. Husserl, *Cartesianische Meditationem und Pariser Vorträge*. Id. kiad: 175. old.

<sup>44</sup> *El hombre y la gente*. Id. kiad: 198. old.

<sup>45</sup> H. C. Raley, Id. mű: 53. old.

sadalom összefüggésrendszerben — melyek tagjait Marias is világosan elkülöníti<sup>46</sup> — a fő ellentét nem közvetlenül az egyén és a társadalom, hanem az interindividuális és a társadalmi lét között feszül. Azonban ennek részletes kifejtése és ezáltal a társadalmi lét ortegai értelemben vett specifikumainak kibontása — vagyis közvetve ismét csak az interindividualitás létstátuszának értékelése — már nem e tanulmány feladata.

*Дезсэ Чейтеи*

#### МЕСТО МЕЖИНДИВИДУАЛЬНОСТИ В ОНТОЛОГИИ ОРТЕГИ

В статье автор делает попытку определить межиндивидуальность в онтологии Ортеги. В результате этого выяснилось, что межиндивидуальность означает тот член-посредник, который соединяет непосредственную индивидуальную действительность жизни со сферой коллективной жизни, частично отождествляемой с общественным бытием. Для системы связи межиндивидуальности характерны действия между индивидами, они не безличны, не механичны, в них наблюдается понимаемость, а также характерен и признак личной ответственности. Межиндивидуальность можно связать с межсубъективностью Гуссерля, однако у Ортеги это означает онтологическую систему связей. Межиндивидуальность у испанского философа является своеобразным пятном в онтологии экзистенциального направления, которого, с одной стороны, нет у классических представителей экзистенциализма (Кьеркегор, Хейдеггер); с другой стороны, это пятно не тождественно взглядам религиознымп трксофам-экзистенциалистам (Марсель, Бубер) о межсубъективности, поскольку в них полностью отсутствует религиозная трансцендентность.

*Dezso Csejtei*

#### INTERINDIVIDUALITY IN ORTEGA'S ONTOLOGY

The localization of interindividuality in Ortega's ontology is aimed at with the result that interindividuality means the intermediate part connecting the spheres of the direct, personal reality of life and that of collective life which can be partly identified with social life. The characteristic features of the connection system of interindividuality are that the actions among the individuals are not impersonal, not mechanical, and sings of comprehensiveness and of personal responsibility can be found in them. Interindividuality can be brought into connection with Husserl's intersubjectivity, though in Ortega's case it means an ontological relation system. Interindividuality is a special patch in the mainly existentialist ontology of the Spanish philosopher — on the one hand, it is not present at the classic representatives of existentialism (Kierkegaard, Heidegger), on the other hand it is not identical with the views of intersubjectivity of religious existentialist thinkers (Marcel, Buber), for religious transcendency is missing from it.

<sup>46</sup> J. Marias, *El método histórico de las generaciones*. Madrid: 1967. 87. old.